

自然認識における Autonomie の思想（承前）

——ドイツ文化の源泉——

知 念 英 行

第二章 認識の自律

第一章ルネッサンスにおける人間性の概念の分析が示すように、人間性の理想は理性の自律の理想を含むものであった。それは、われわれの文化がメタフィジカルな超越的な秩序に由来しそれに根差しているのではなく、むしろ人間の自由なる意識的行為の所産であるというわれわれの創造力の自律の自覚から帰結するところであった。外的権威と外的法廷への理性の従属というのが中世思想を色濃く彩る主調であったが、われわれはその典型的なる表現をアウグスティヌスのプラトン批評にも容易に見出すことができる。

アウグスティヌスがプラトンの国家論の哲学的に真なることに狐疑することなくそれを受け入れたということは、多くの絮説を必要としないであろう。彼の表現に倣えば、プラトンが哲学者として、すなわち啓示によるのではなく理性によって語る場合、プラトンの所説は真理と呼ぶに相応しいものである。しかし理知において当代に比びなき栄あるプラトンもなお肝銘すべき第一義のことを忘れていた。

神はその啓示により賢者の智慧を毀ち給い智者の思慮分別を無に帰せしめ給うた。

人間の理性は腐敗している。この腐敗せる理性によっては決して唯一の真なる国家、すなわち神の国を発見することはできない、キリストのしるしめす真の正義の行なわれている国を発見するためには理性を越えねばならないという鞏固なる信念においてアウグスティヌスは中世思想の創始者となりえたのであった（cf. Cassirer, *The Myth of the State*, p. 108）。中世の神

学的思想家の魂を永く俘囚にしたこの鞏固なる信念に scientia に対する sapientia の優越という中世思想を貫く基調の萌芽が胚胎していることは注意されなくてはならない。

しかしこの基調もルネッサンスにおいて数学的自然科学のごとき精密科学の真理概念の光に照らされて根本的変化を蒙るにいたった。

ガリレイにとって数学的自然科学の真理は決して移ろいゆくものの認識を意味するのではなかった。それはおよそ真理と呼ばれるべき認識の必然的制約となることによって、形而上学、および神学、「永遠なるもの」の学問に比肩しうる位置を占めるにいたるのである。この地点においてようやくわれわれは、中世思想にはまったく無縁であった数学的自然科学の自律の理想の曙光が射してくるのを見る。

人間の理性は決して腐敗しているのではない。ガリレイの自然科学にとっては自然は神の化身である理性を意味するものであった。人間は数学的認識において真の神の似姿をもつゆえに、この理性にかかわることこそかえって人間最高の榮譽であるのだ。

それゆえにいうことが許されるであろう。理性は腐敗している、それを越えねばならないというアウグスティヌスによって基礎づけられ中世思想家の魂を永く囚えて離さなかった鞏固な教説も、数学的自然科学の領域における清新潑刺とした理性の自律の理想によってようやくその光輝を失うにいたったと。

理性の自律の理想こそ叙上の歴史的な研究から得られる帰結である。

しかしルネッサンスの成立史的研究には方法的難点が付随していた。「ルネッサンス」

や「中世」という名称は厳密には年代記的な意味における歴史的時点を指示するものではなく、むしろマックス・ウェーバーの意味における Ideal Typus であることに周匝なる配慮がなされねばならない。

理想類型を歴史的認識の道具として使用し、ルネッサンス思想の本質把握に新たな道を拓いたのは周知のように J. ブルクハルトであった。

J. ブルクハルトはそのルネッサンス文化研究において古典的な「ルネッサンスの人間像」を模範的なプレグナンスで叙述している。ルネッサンスの人間は「中世的人間」から截然と区別される明確な特徴をもつ。それは感性における喜び、世俗界の肯定、自然への志向、形式の世界への憧憬、個人主義、道徳とは無関係なる非人倫的態度、異教的精神などによって特色づけられる。

しかしこのブルクハルト的な「ルネッサンスの人間像」を求めて経験的に探究を進めるならば、それは発見されないであろう。ブルクハルトがその像の構成要素とみなした特徴をすべて己れの中に現実的に統一しているような歴史的個体は容易に発見されないからである。それゆえにエルンスト・ヴァルザーはこういったことがある。もしわれわれが Quattrocento の主要なる人物たちの思想やその生活を純粹に帰納的に考察するならば、研究の対象である特定の個人に対してこの特徴は絶対的にあてはまらない、ルネッサンスの生全体は単一の原理から、個人主義とか快樂主義の原理から演繹されることはできないと (Ernst Walser, *Studien zur Weltanschauung der Renaissance*, in: *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, S. 102)。

E. ヴァルザーによってブルクハルトの概念に為された論駁がはたして正当なるものであるか、またそれによってブルクハルトの定義が無意義となるのか否かは歴史的認識の難問であって周匝なる究明を要する課題である。

われわれの主題をよりよく把握するために、史家によって提起された歴史認識の方法の問題

に立ち入ってみよう。

I 歴史認識の方法

——ブルクハルトとランプレヒト——

J. ブルクハルトの方法は、その知的関心が 19 世紀の傾勢とは異なった方向に向けられているという事情によって諸家の方法から区別される。ブルクハルトは己れ自身がヘーゲルやランケの所説に追隨するものであると思惟することはとうていできなかったであろうと思われる。というのはヘーゲルやランケとは異なった視点の下に政治的な力、および力一般を考察したからである。

ヘーゲルにとって、国家は己れの基礎的テーゼを立証する生ける現実的な証跡を意味した。すなわちおよそ現実的なものは理性的であり、理性的なものは実在的であるというテーゼを立証するものであった。

ヘーゲルの表現に倣えば、国家は理想と実在とを調和せしめるだけでなく、その同一性をも立証する。彼はこういう。国家はこの世に在り、そこで自覚的に己れを実現していく精神である。それは、神のこの世における発展であって、その基礎は意志として己れを実現していく理性の力であると (G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. G. Lasson, III, § 258, S. 195 ff)。

ランケにとっては、国家の本質はそのような単純な定式において概括されることができなかったように見える。

国家は、なるほど一つのイデーであるが、しかし歴史的生命には国家のにとって代わることでできぬ、あるいは簡単に踏みこむことのできぬ他の諸勢力、可能性、あるいは国家と同等に承認せられるべき他の基本的イデーもある。ランケの所説を藉りれば、国家はその法と政治によって文明、文化を保護し、その進歩に寄与せねばならないのであるが、文化そのものを創り出すことは他の力にこれを委ねねばならない (Vgl. M. Ritter, *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet*, S.

382, 388)。

ランケが個体による創造的行為を直接的に神の意図に結び付けて叙述することはほとんどなかったにしても、彼の歴史観は全体としての出来事が神によって導かれるという観念に基礎づけられている。

ために彼の所説は一種の力の「弁神論」のごときものとなる。彼は「力」そのものが「精神的存在」の現象であるということを堅く信じて疑わなかった。ランケ以後の史家はこの観念、すなわち国家が最高度に道徳的な「力」であること、それは人民の道徳的理性であるという観念を繰り返した。

しかしブルクハルトはその論著「世界史的考察」の冒頭において、叙上の観念を否定し、批判の鋭鋒を向ける。

彼は理性的なものと実在的なものとの調和を信ずるにはあまりにもペシリストでありすぎたのだ。ブルクハルトの健康なる実在論にとっては力の神聖化は欺瞞にすぎない。彼はドイツ文化史の領域における初期の文献中の牧歌的な描写の中にもそれを見出したのであった。たとえばフライタークの論著 *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* において叙述されているような「義務と正義の感覚」とか「堅実さ、練達さ、誠実さ」が初期の未開の時代と比較していちじるしく進歩したと主張することは愚かな幻想をいさぐことであるとブルクハルトは痛罵を浴びせた。そしてこういう。

われわれが道徳的進歩の時代を生きると思惟することぐらい馬鹿げたことはない。われわれは、それなしにはもはや生き続けることのできないような外的な保護の程度に応じて万事を判断し、そしてこの「保護」が失われるや直ちに戦争の恐怖に脅威されつつ生の息吹きがもはや感じられなくなるゆえに、過去を非難するのであると (J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Gesamtausgabe, 1929, VII, S. 49)。

ブルクハルトは力そのものが倫理的目標に向かって発展していくという神話的表現に己れの望を嘱することはできなかったのだ。

力は、つねにあるがままにとどまり、「本来的に悪」である。力は決して満足することがない、貪欲であるゆえに飽くことを知らないのである、それゆえにそれは不幸というべきで、必然的に他者を不幸にせざるをえない、ひとは不可避免的に己れの維持に汲々たる王朝の力、あるいは個人の強大な力の支配下にたたされる、文化の促進になんら寄与しない「力」の支配下に呻吟せざるをえない (*ibid.*, S. 25, 73)。

ブルクハルトをしてこのような「力」の非難へ赴かしめ、絶えず力への嫌悪をかきたてたモチーフを把握するならば、この歴史観の原本性は皮相のものであることがわかるであろう。彼はモラリストとして判断するのでもなければ、また悪の直視を避けようとするのでもないからである。否、悪の魔力がブルクハルトの魂を俘囚にして離さなかったと思われる、それゆえに「不道徳」の守護者であると不当にも呼ばれるかもしれない。

ルネッサンスの僭主たち、イタリア貴族、あるいはチュザーレ・ボルヂャにおける「怖ろしいまでに不羈奔放なるエゴティズム」「激しく血に渴いた手のつけられない悪意」「悲惨と邪悪」についてブルクハルトは印象的な描写を試みているが、それは読むものの魂を囚えずにはいられないほどなまなましいものである。

ブルクハルトは「力」への盲目的な衝動が偉大なる人間の中に発見される場合には、直ちにそれを受け入れた。

というのは彼は「力」の展開の中にたんなる自然力の表出を認めたからであった。すなわちその価値あるいは無価値を論ずる前に、端的にこの眼で見、この膚で感じとらねばならない自然力の現われを承認せざるをえなかったからである。ブルクハルトの表現を藉りれば、ここでは賞讃したり、あるいは非難したりすることが問題であるのではない。むしろ天賦の逞しい才幹と旺盛なる活力をもつ個人における時代精神の反映を理解することが問題なのである。

たとえば、ルネッサンスの人間の典型的人物というべきフィエルフォとヴァラにおける悖徳、

倨傲、尊大、不品行、奢侈、粗野、無節操、権威への挑戦などは人々の忌むところとなり、囂囂たる世の批判と教会の迫害を招来したのであるけれども、かれらの文献学者としての卓抜なる才幹、該博なる知識、多面的なる才能による旺盛なる学問的活動は権威によるのではなく理性による時代の生ける精神の反映であり、悖徳や汚穢を和らげ蔽うものであった。

ブルクハルトは臆することなく推んでこれらの自然力を承認した。というのは彼が描写せんとする輝けるルネッサンス像の光はつねに影を相ともなっているからであった。果つことなき悖徳、腐敗、墮落のはるか彼方に個性と栄ある芸術とのいとも高貴なる調和が燦然と輝くのをみたからであった。まさにこの深い矛盾の相貌の中に、この宥和しがたき対立の中に「人間性」の真実の姿が描かれている。ここで形成を求めて苦闘しているブルクハルトの健康なる現世肯定の意識の底からさわやかに吹いてくるのは、彼岸を要請するのではなく、むしろ此岸の泥濘の中に美しく咲く蓮の花を求めんとする近代の空気である。現世の中に美をもとめるという意味においてブルクハルトを「美的歴史家」と呼ぶことが許されるであろう。彼は史家であると同時に絵画芸術のあくなき探究者でもあったのだ。彼にとって絵画はつねに悲劇的情緒に打ち勝ち、美は恐怖に勝ち、人文主義は厭世、悲観に勝つものであった (K. Joël, *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, S. 105)。

かくして、はじめてブルクハルトはルネッサンスが「人間の能力」をはじめて発見し明るみに出したということを高調することができたのであり、さらに「人間性」の概念を有するだけでなく、またその内容を所有していた時代であるとその意義を正当に評価することができたのである (J. Burckhardt, *Kultur der Renaissance in Italien*, 1901, II, 4, Abs. Kap. iv, S. 25ff)。

他方、ブルクハルトは彼が個人に対して認めかつ赦したものを「集団の力」の中には認めることはできなかった。

力の濫用は、それが個人によるのではなく組織

や集団によるものである場合、もっとも危険で脅威的となる。というのは組織や集団は、われわれをして力に内在する本質的悪を和らげ蔽わしめるところのかの唯一の因子の消滅をもたらすからである。

個人による専制は、なるほど怖ろしいものであるかもしれない、しかしだからといってそこから必然的に人間精神に反するものであるという帰結を導き出すことはできない。それゆえ言葉の真なる意味において「不道德」であるということとはできない。

他方において巨大なる「集団の力」が登場して専制が集中的に組織化される場合には、人間精神と道徳性の最後の避難所はつねに脅威を受け、個人の自由を完全に抑圧する「警察国家」という現象を生ぜしめる。

ブルクハルトが飽くことなく索めたものは個人の多方面なる自由なる性格、形式の豊穡さ、ギリシャ文化、芸術、宗教の多彩多様さであり、ヴィンケルマンの意味における単純さではなく、むしろ華やかなる色彩と多様さであった (Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 42f)。

ここでわれわれはブルクハルトの史観と対蹠的と思われるランプレヒトにおける史学の成立とその方法を瞥見してみよう。

ランプレヒトは、心理学を歴史学に対する補助科学とみるだけでなく、その唯一可能なる基礎をなすものであるとみなした。彼の思想を藉りれば、歴史自体は応用心理学にほかならず、理論的心理学は歴史の徹底的理解への鍵とならねばならないことは明らかである。まさにこの点でランプレヒトはコントから区別される。コントが心理学を拒否してその中に文化科学の基礎をみるのを峻拒するとき、彼にはそれがジョフロイやクーザンの心理学のごときフランスの「イデオロギー」的心理学に組み込まれたものであると思われたのであった。イデオロギッシュな心理学はコントにとって仮面の形而上学にすぎなかったのだ。それは厳格な科学的価値のあるものと思われなかった (当代のフランス心理学に対するコントの論駁については、L. Lévy-

Bruhl, *La Psychologie, La Philosophie d'Auguste Comte*, Liv. II, chap. V, p. 219ff をみよ)。

しかしドイツにおいては科学的心理学の発展は別の段階に入ったと長い間信じられていたし、また堅い経験的基礎の上に築かれていると信ぜられていたのである。

ヘルバルトは表象のメカニズムを発展させ、それを数学に倣って形成しようと試みた。ラツァルスやシュタインタールのような門弟たちはそこから出発して竟に社会心理学を発見するにいたった。

刺激と感覚との関係が量的であると確認され、心理の量的測定が可能となるところから心理的なものを数学的に限定する方法に道を拓いたのは、フェヒナーの『心理物理学要綱 *Elemente der Psychophysik*』であった。

この先駆的な研究は、ランプレヒトによればやがてヴントによって完成へともたらされる。

彼は心理的メカニズムを個体的プロセスから集団心理のプロセスへ移調せしめることがやがて可能となることを堅く信じて疑わなかった。そうなれば最後の障害となるものは消え失せ、歴史は応用心理学へ解消することになる。史的唯物論の体系においてたんに庶幾されていたにすぎないものが、ようやく科学的に成就されることになる。

ランプレヒトは従来の唯物論に心的なものと質料とを結び付けるもっとも重要な接点に欠けているために、あるいはそれを故意に看過するために、それはその間隙を埋めることはできないと考えた。

唯物論は単純に「精神的なもの」と「物質的なもの」との間に直接的同一性を措定しようとする。しかし真の科学は両者の *ontologisch* な実体的な同一性をなんら必要としない。

この問題がいまようやく原理的に解決されると個人心理学の領域で発見された同じ法則が歴史の社会心理的メカニズムにも妥当するということを立証する課題の解決が確信をもってなされるであろう (Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*, 1905, S. 15ff)。

もとより心理学を歴史へ適用するという要求は社会科学の研究方法にとって重要な課題であるけれども、経済現象の史的研究も中心的意義を有するものなることは論を俟たない。このことはランプレヒトの処女作が中世ドイツにおける経済の発展をテーマにしている点からも首肯しうであろう (Vgl. Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, 1855)。

けれどもランプレヒトの研究方法は、時代精神をその経済的關係から理解することではなく、逆に後者を前者において理解することを求める点でマルキシズムの方法から截然と区別されるものであった。

彼は己れ自身の心理主義を「経済的唯物論」に対置せしめ、経済的活動のモチーフはそれを心理的に解釈することに成功する場合にのみ、すなわちそれを究極的な心理的モチーフにまで遡って追求する場合にのみ完全に理解されうることを高調する。

彼の所説を藉りれば、経済的モチーフだけに制限することは不毛の抽象を招来するだけである。なぜなら人間の歴史の社会心理学的性格がそうすることによって看過されることになるからである (Lamprecht, *Einführung in das historische Denken*, 1913, S. 43ff, 44ff)。

経済は歴史的現象を支える基体をなすものであったし、その必然的基礎であるとみなされねばならない。しかし一国の歴史でさえもただその経済的視点のみでは決して正当に評価されないであろう。

とくに文化の発展を研究する場合には経済的要素によってのみそれが決定されるという前提を棄てねばならない。それは分類の原理を精神の最高の生命からとらねばならない。文化は、その根によって定義されるのではなくむしろその果実によって定義され分類されるからである (Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*, S. 119)。

ランプレヒトの所説は、当時において幾多の痛烈なる批判の矢を浴びせられたにせよ、斯学の進歩に重要な機能を果たしたことは疑を容れ

えない。

ランプレヒトの意図したところは、テーヌやフランス実証主義のテーゼに焦点を合わせつつ、歴史学を自然科学と同等の地位まで高め、たんなる年代記的な記述的な学問から厳密な科学的解釈へ転換するという点に存したのである。

しかしその要求の正当性にもかかわらず、その学的成果は歴史的認識の自律の視点からみれば多くの疑問を残しその妥当性に限界を規定せねばならないものであった。

ランプレヒトの所説に倣えば、歴史は最初の「象徴主義」の時代のちに「類型」「慣例主義的」の時代が続く、さらに「個人主義的、主観主義的」な段階を経て、竟には「刺激に対する反応」と「感受性増大」の時代が続くという一種の文化発展段階をとって完結する。しかしこの発展段階説が綿密な実証的研究に裏づけられたものでなく、多く思弁的な構想に発するものであることは、ランプレヒト自らその所説の証跡をドイツ史に求めたり (*Einführung in das historische Denken*, S. 131), また1904年アメリカにおける講演においてこのテーゼの歴史全般への適用の可能性について自ら立証しうるのであらうと表明したことからも推測しうるのであらう (Vgl. *Moderne Geschichtswissenschaft*, S. 94)。

歴史的現象の主要なる特徴だけを素描して、そこから一般的な規則を導き出し、それを時間と空間から抽象するという「歴史」のパラドキシカルな認識の問題がここで出会う難点である。

個的対象が区別される原理 *Principia individuationis*, すなわち時間と空間が、この場合「個体的な単独的な要素を排除して共通なもののみを強調する」 (*Moderne Geschichtswissenschaft*, S. 91) ことによって無視される結果、彼の理論はほとんど歴史の理論たりえなくなる。彼は文化史形成のためにしばしばブルクハルトに範例と理想を求めるのであるけれども (たとえば *Die Kulturhistorische Methode*, 1900, S. 31), ランプレヒトとブルクハルトでは認識の方法の点でいちじるしい径庭がある。

なるほど両者とも歴史的現象をたんに一回限

りの事件として個性記述的に年代記的に研究したのではなく、繰り返し可能なる構造的なものとして研究する意図を有していた点で一致する。ブルクハルトはこういった。歴史は一回的なものの個性的なものを提供し、年代記的に進行する。しかしわれわれは唯一の可能なるもの永遠なるものから出発せねばならない。歴史哲学者たちはつねに過去をわれわれとはいちじるしく異なったものとしてみる、発展した段階にあるわれわれとは異質的な先行的段階にあるものとしてみる。しかしわれわれは回帰的なもの、恒常的、典型的なるものを過去の中に求め、われわれ自身の中においても反響するもの、われわれにも理解しうるものを過去の中にみる。精神は変化するものであるが決して滅びるものではなく、不断に新しい形式を創り出し、それにおいて己れの永遠なる本性を表明するのであると (Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 2ff)。

ブルクハルトの墨を摩するかのように、ランプレヒトも時代の文化をその時代に優勢なる心理的制約全体の表明であると定義し、あらゆる事象をその下に分類区別する包括的な概念、すなわち歴史的現象を汎通して響いてくる時代の心理的な階音を索めた (Lamprecht, *op. cit.*, S. 26)。しかしこのような心理学的抽象はブルクハルトにとってはまったく無縁のものであった。彼は回帰的なものの典型的なものの認識をランプレヒトとは異なった意味に理解したのである。

彼の索めたのは時代の精神的構造であって、それは「直観」によって把握しえても一般的規則や純粋な概念的形態で表明することはできないと思われたのである。しかし科学的基礎を求めるランプレヒトにとってはブルクハルトの芸術的直観は十分なものであるとは思われなかった。歴史は自然の一般的法則に則って相継起する心理的現象の循環であったからである。

もとよりブルクハルトもその「ルネッサンス的人間」像を描いたときそれを支持する無数の事実に訴えた。その資料の豊富さ、その高度の信頼性は彼の研究を仔細に吟味すれば驚嘆に値するものである。

しかし彼の遂行する直観、観察 *conspectus* および歴史的綜合は、経験的に得られる自然概念とは原理上まったく異なるものであった。

つまり所謂、帰納によって特殊的事例を経験的に比較対照し、共通なる徴表を抽象することによってつくられる類概念とは根本的に異なるものである。

われわれがここで「抽象」を論じても、その意味するところはフッサールが “*ideirende Abstraction*” と特色づけたかの過程に対応するものであることに細心の注意が払われなくてはならない。

このような *ideirende Abstraction* の結果が、具体的特殊的事例のすべてにあてはまるようになるか否かはここでは問題とならないしまた要求もされない。

事例が概念へ包摂されることによっておよそ認識というものが成立するのであるけれども、ここで「包摂」といってもそれは、われわれが今ここに与えられた物体、たとえば金属片が既知の金の条件をすべて充たしていることを知って、それを「金」の概念の下に包摂するという意味において理解されてはならない。

それゆえ、われわれが、レオナルド・ダ・ヴィンチやアレティノ、フィチーノやマキャヴェルリ、ミケランジェロやチェザーレ・ボルジャを「ルネッサンス的人間」で包摂するとき、かれらすべての中に明確なる内在的な共通なる特徴を発見するということを意味しているのではない。われわれはかれらにおいてなんら共通なるものを発見することはできない、否、対立したものを見出すだけである。

しかし、この対立にもかかわらず、否、まさにそのゆえに、かれらは理想的に結び付くのである。すなわち、各自がそのおかれた環境、地位、身分、思想、性格などの相違にもかかわらず、それぞれの分野において所謂ルネッサンスの「精神」あるいはルネッサンス文化を築き上げるのに貢献しているという点において理想的に結び付くのである。

われわれがここで表明せんとするものは、現

実の統一ではない、そうではなく方向の統一である。特殊的個人が、歴史的認識において結び付くのは、かれらが存在の視点の下なる具体的特徴において現実的に類似しているという理由からではなく、むしろ「認識」の視点の下なる共同の課題において協同しているという理由からである。

すなわち中世に比して新しいと思われる、またルネッサンスの明確なる意義であると思われる課題へ向かっている事情のためである。

「中世的人間」から明瞭に区別されるところの「ルネッサンス的人間」という理想的方向において、個と個は理想的に結合される (Cassirer, *The logic of the humanities*, Yale Uni. Pr., p. 139f)。

それゆえこのような概念は理想的方向を表わすものであるから、「存在」の視点の下に個々の人物の生活史的背景や個人心理的背景などを経験的、帰納的に追求しても発見されない。あたかも資本主義の概念が医者や娼婦、泥棒や乞食の営利的衝動、貨幣獲得の努力、あるいはたんなる飽くなき利益追求心のごときものに求められないように、ルネッサンス的人間の概念も個人の現実の生活、思考などに求めることはできない。したがって E. ヴァルザーの問題提起はこの意味において正当であり、その場合、概念は数学の比喩を藉れば単一の要素をまったく含まぬ零集合となる。

われわれが前章において詳細に叙したところによれば、ニコラウス・クザーヌス、フィチーノ、ピコにおいて、それぞれその生活史的背景、個人心理的背景、思想的背景を異にしながらも、かれらが文化を神の恩寵によるものでなく人間の創造の無限の働きによるものであると規定することによって「創造力の自律」という理想的視点の下に統一的に把握されることができた。

したがって存在の視点の下なる対象そのものにかかわるのでなく、認識の視点の下に対象の向かう理想的方向にかかわる場合に、対象の真の意味が理解されるのである。逆にいえば、この理想的方向を失えば対象のシンボリックな意味も消え失せてしまう。

この地点でわれわれは概念と対象の関係を問う問題が ontologisch な関係からシンボリック関係へ転換していることを知る。この意味において対象に対する関係は存在的実体的関係ではなくてシンボリック関係であるという雄勁簡潔なる言葉は不動の久遠なる真理である (Vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, S. 368)。

個別と個別との間に直接的な感性的な同種性あるいは類似性を発見し、そこから類概念を引き出すことが問題となるのではないことは論を俟たない。

理性の放棄を求めた中世に比して理性の自律の理想を要求するルネッサンスの新しい光に照らされて、個と個はその間に直接的・感性的類似性がないにもかかわらず理想的に結び付いた。

したがってこの個と個との間の理想的関係、すなわち「存在」におとる 共通性ではなく、「意味」における共通性は、「類概念」を歴史的現象へ適用せんとするランプレヒトの方法によっては把握されないものであって、その限りではブルクハルトの意味における「直観」によってのみ捉えうるといえよう。

この直観によって対象への関係が ontologisch な関係でなくシンボリック関係へ転換するという基本的主張の好個の証跡をわれわれは病理学的現象において無数に発見することができる。

触覚的失認症の一事例が示すように、患者がその左手にもつ重く冷たい固く滑らかなとしか表わしえないような対象を左手からその健康な右手に移すと直ちに時計であることが認識される。この場合、左手における感覚は変容された形であるにせよ存在しているけれども、それはもはや健康者と同じように対象性の指標を帯びてこなくなる。

失行症の事例を挙げれば患者は壁に釘を正しく打つことができるが、彼からこの感性的基体を取りあげるならば、今まさに遂行したばかりの運動は急に阻止されるのである。健康者ならば、釘を打ち込む運動を現実の壁に対すると同様に、たんに表象された壁に向かってもなすことができるけれども、患者は空虚な空間へ釘を

打ち込む運動を繰り返すことができない。この場合、患者が感性的・視覚的空間を己れの運動の背景としてつくり出すことができないというよりも、むしろ自由なる想像的活動空間を駆使しえないという事情にもとづいていると思われる。というのは後者は生産的構想力の産物であるからであり、現実的なものを可能的なものと交換しようということを要求するからである。感性的な事物空間から自由なる図式空間へ転換するこの変換の形式、位置の交換の形式が患者において欠くるものである (Cassirer, *op. cit.*, S. 315)。

ゴールドシュタインの一患者の例が示すように、時計のネジを巻くという運動も、その時計を取りあげるといふうに、その運動の感性的基体を取り去ってしまうならば遂行されない。つまりこの運動を表象において現前化して遂行することができない。

ここでも「現前化」するためにはたんなる感性的事物空間以上のものが前提されているのである。すなわち自由なるシンボリック空間が必要とされている。

リープマンの患者も直接的必要、瞬間的な生理的要求からある行為を遂行することができてもたんなる企画をもって行為を先取りすることができなかった。たとえば一杯の水を注ぐことを要求されてできない多くの患者が、直接的な必要から、すなわち渇きを覚えると直ちにそれに成功した (Liebmann, *Drei Aufsätze aus dem Aprasiegebiet*, S. 15)。

感性的なものへ密着した態度から解放されて他のシンボリック理想的領域へ豁然に移行することができないというのがここで確認される障害である。叙上の臨床例から帰結するところを繰り返して叙述するならばこうなる。一般的に運動は直接的に感性的な目標に向けられる場合に容易に成功する。しかしこの運動は現実の感性的な対象から解き放たれて自由なる表象において理念的目標にかかわる場合には阻止される。

したがって病理学的現象は対象そのものにかかわるのでなく、むしろ表象される対象にかか

わる場合に生ずるといえよう。

この現実的対象から対象の意味への移行こそ、史学的認識において問われている問題であったのだ。

史家は、法令、憲章、人権宣言、社会制度、政治組織、宗教的儀式などの中に時代精神の反映を求める。史家にとってこの歴史的記録はたんなる過去の死せる遺物ではない、過去から現代への生けるメッセージである。それゆえその記録資料が意味せんとするもの、語らんとする言語を理解せねばならない。そのためには記録や資料を収集し、過去を経験的に再構成するだけでなく、その語らんとする言語の理解を可能にする状況、すなわちシンボリック空間を再構成せねばならない。前章の課題から明らかにされた帰結を繰り返すならば、理性の自律の放棄を熱狂的に説く中世の護教論者たちに対してルネッサンスの新しい息吹きでこそ再構成されねばならないシンボル空間である。

このシンボル空間の中においてはじめてガリレイの説く数学的自然科学の言語の理解が可能となったことはここにあらためて縷説する必要はないであろう。

この地点においてわれわれはかつてヴィンデルバントとリッカートによって提起された問題が根本的に変更を蒙るにいたることを知るのである。

かれらの所説を藉りるならば、科学が一般法則と普遍に照準するのに対して歴史は唯一的な出来事と特殊に照準する。しかしそうなれば、史家は唯一的一回的な個別的事例にかかわらねばならないことになり、歴史的認識そのものが成り立たなくなるであろう。なぜならば、およそ認識が成立するためには個別が個別にとどまるのではなく普遍の下に包摂されねばならないからである。

われわれは第一章において「一」と「多」という基本的な形而上学的問題がピコにおいて根本的に変化せしめられたのをみた。

一と多はもはや一がいかにして ontologisch に実体的に多を含むか、あるいは一が多を己れ

自身より発出して多へ下降していくかという問題ではなくなった。むしろ多を一の表現であると、一のシンボルであるとみるという象徴的方法の問題へ転換した。あたかもかかる象徴的方法を歴史的認識の問題へ移調せしめるかのように、ブルクハルトにおいて個別は一なる「ルネッサンス的人間」を表現し、代表するものとなった。したがってこの場合に「存在」の視点の下なる個別に実体的にかかわるのでなく、理想的方向という認識の視点の下に可能的な個別にかかわるのであることに周匝なる配慮がなされねばならない。

個別は実体的な意味における個から転じて「ルネッサンス的人間」という理想的方向を表現するかぎりにおいて問題となるにすぎない。

それゆえに歴史的認識において問われるのは、対象そのものではなくて、理想的なる可能的な対象への関係が可能であるかどうかという問題であることに帰着するであろう。

このように対象の存在を問う問題から対象への関係の可能性を問う問題へ転換することは、カントの表現に倣えば、Autonomieの精神の表現にほかならないのである (Vgl. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, II, S. 636. *Freiheit und Form*, S. 247)。

叙上のようにわれわれはブルクハルトのルネッサンス的人間なる概念を検討することによってようやく歴史認識の自律の理想に到達したわけである。

第一章の歴史的研究によって自然認識の自律の理想が明らかにされたが、Autonomie の概念を媒介にして、今ようやく自然認識と歴史認識は結び付くことになる。

II 意識の問題

前節の帰結から明らかとなるのは、自然認識と歴史認識がそれぞれその研究の対象を異にしながらも自律の概念を媒介にして結び付くということであった。それは両認識の異質性にもかかわらず自律の同種的構造を共有しているゆえに両者の結び付きが可能であるということを示

している。

このことを究明するために、われわれはまず、A. ゲールラントによるカントの文献学的研究を主たる手懸りとし、その研究がコーヘンおよびカッシーラーの体系的研究のもたらす帰結にいかなる寄与をなしうるかを吟味検討しなければならない。

アリストテレスの所説に倣えば、感覚の成立はその説明をそれが外物からうけとる作用を索めることができよう。

外的対象とそれを把握する魂とを媒介するものは感覚器官 *αἰσθητήριον* に存する。外物の「形式」がそれを受け入れる場所 *δεληνυόγ* としての器官に己れ自身を伝えることによって、この器官の内部において刺激を感覚へ転換することいかにして可能であるかという問題がでてくる。

耳に聞こえてくる現実的な音響が聴覚の現実的な感覚となり、響き渡るということ *φάφης* *υς* が聴くこと *ακουουσ* と同一とならねばならない。しかしいかにしてこの一となることが可能であるかをアリストテレスはあえて問うことをしなかった。

物と物との関係、および物の認識の統一が確立されるべきであるなら、この移行は当然想定されねばならない。しかしいかにして魂あるものが現存在および認識の限界領域として可能であるか。

これに対するアリストテレスの解答はこうであった。すなわち、かかる本性が存在することを証明せんとするのは笑うべきことである。なぜなれば、かかるものが数多く存することは疑いを容れえぬ事実であるからと (cf. Phys. II, I; 193a3)。

叙上の問題提起を前提にして初めてライプニッツの出現の意味が理解される。

それゆえに意識の問題の究明においてアリストテレスからカントへの直接的に無媒介的に連関を索めるのではなく、認識の概念、したがって「存在」の概念が「モナドロロジー」の体系の中で蒙るところの意味論的变化を闡明したのはゲ

ールラントの卓見であると思われる (A. Görland, *Aristoteles und Kant leezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis*, 1909, S. 201ff)。

ゲールラントの叙説において確認されることはモナドロロジーの形而上学全体が認識の新しい規定の表現であるということである。

認識する際に外物の形式が「魂」に己れ自身を伝え投げ入れるというアリストテレスの命題の力強い表現の下にひたすら跪坐しようとする偏頗にして怠惰なる態度はライプニッツによってはじめから棄てられている。

精神と物体、知覚と運動との間にはいかなる「分有」も存しない。したがって「物の形式」が特有なる「意識」の形式を説明しえないことは論を俟たないであろう。後者は、そこから物そのものではなく、物の「表象」が導き出される根源的確実性として確立される。

アリストテレスの「自然的影響論」が、いかにして存在する客体の多様が思惟する「自我」に己れ自身を伝え、そしてそれにおいて総括されるかを空しく叙するのに対して、ライプニッツにおいては問題は逆にたてられるのである。

「自我」が、内容つまりそれ自体において絶対的に存在するのではなく、むしろ知覚界に共属することによってのみ己れの確実性と現実性を有するにいたるところの内容の多様の源泉となるという原理が、自我そのものにおいて強調される。

この地点においてライプニッツの所説はアリストテレスのそれから峻別される。

しかし両者は、かれらがその所説の根底においた「個体的な実体」なる概念において密接に結び付く。それゆえにアリストテレスの形而上学の基調を貫いている難点も、モナドロロジーの体系の中において解決の曙光をみるどころか、むしろ尖鋭化されるのである。

それにもかかわらず問題は新しい領域へ移される。ライプニッツの実体は、もはや静止せる「個物」ではない、その特性は豊穡なる多を己れ自身より生み出すという点に存する (cf. Leibniz, *Philos. Schriften*. hrsg. von Gerhardt, VII,

S. 444)。

その一は、それが己れ自身より産出せしめる多への関係においてのみ存するのであって、それから遊離してはどうてい思惟されないものであった。なにゆえかといえ、この一はアリストテレスにおけるように「物」のアナログンとして理解されているのではなく、むしろ意識の統一のアナログンとして解されているからである。

それゆえアリストテレスの体系において、個々の独立した物からいかにして物の体系が生ずるのか、このことを説明することがどこまでも困難なる形而上学的課題を形成していたのに比して、「意識」にとっては、問題はもはや同じ形で提起されなくなる。

というのは意識されたものとしての「あるもの」は、それが独立に存在しているのではなくて、むしろ他の内容との汎通的な関係において把握される場合においてのみ思惟されるからである。

ここでは「結合」は要素に後から付け加わるのではない、かえって要素を「知覚の要素」として理解するためにはじめから前提されねばならないのである。

知覚は、その根源的意味においては「一における多」である。したがって知覚においては物の世界で独立に遊離して存在するものが、はじめから統括されている。

知覚が物のアナログンとして解されるのではなく、同一の意識の単位として理解されねばならないという基本的主張の好個の例証をわれわれはゲルプとゴールドシュタインの病理学的ケース、すなわち色名健忘症の患者の例において発見することができる。

健康者が一定の見本の基調に属する種々なる色——たとえば客観的に同一の色調をもつが明かるさにおいて色合いが異なるような色——を相互に共属しているとみなすのに対して、患者は色調あるいは明かるさについて精確に合致する感性的類似性をもつ色だけを相互に結び付ける。それゆえ、あるときは色を同一の色調によって分類し、他のときは患者の前におかれた見本と同じ明かるさによって選ぶというふうに分

類し、整序する形式が一定せず、場合によって恣意的に変わってくる。

けれども赤色、青色、黄色という一般的色名を使用するのでなく、熟した苺とか郵便受、ビリヤード卓とかチョーク、堇とか勿忘草などの具体的対象の色に対応する色を患者の前におかれた見本から選び出すよう要求する場合、行為は驚くほど精確になされる。

それゆえ青い色という名辞を挙げて選択を要求する場合に課題を遂行しえない患者でも体験に密着した方法 Kohärenzerlebens をとることによって、すなわち感性的類似性の度合による色の選択という方向へ課題を移すことによって行為を遂行することができる。

「勿忘草の小さな花は青い」という耳に馴れ親しんだ言葉を口遊ぶことによって一般的色名の領域から具体的物の名辞へ移行することが可能となる。

健康者においては種々の色を相互に共属的とみるためにかかる感性的同一性を必要としない。色は直観的に与えられるままに受け取られるのではなく、一定の「色のカテゴリー」、つまり青という概念を代表するものとして受け取られ、同一の青の類例としてみなされる。この態度はゲルプとゴールドシュタインによって「カテゴリーアルな態度」Kategoriales Verhalten として剴切に叙せられたものである (Gelb und Goldstein, *Über Farbensamenamnesie*, Psycholog. Forschung, Bd. VI, S. 152f)。

カッシーラーによって犀利に指摘されたように、患者の色彩知覚はシンボリック的内容に充実されず、ベクトル量を失い、たんなる状態価値に墮ちている (Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, S. 260f)。

ライプニッツの問題との連関において考えるならば、それは「物のアナログン」として現象し、勿忘草の小さな花の類例としてみられている。見本の青が同一なる種の青の類例としてみられず、物と精密に対応しない他の明かるさの異なる青の陰翳は選択し分類する形式に適合しなくなる。

それが青の陰翳の系列全体の中で秩序づけられ、この系列全体をすなわち青一般を代表し、表現するという関係、多も一における多であるという関係がなければ、個々の色の印象でさえも、まさに「この」印象として、アリストテレスの意味における *τὸδε τι* として規定することもできないであろう。

われわれは一における多なる命題の真理の本質把握への今一つの通路を拓くために、ホッブスの心理学によって提起された問題に照明をあててみよう。ホッブスの所説に倣えば、記憶は過去となりし知覚の知覚である。“*sentire se sensisse meminisse est.*”

しかしまさにかかる規定のなされる地点でひとつのいちじるしき撞着に出会う。

ホッブスは、周知のように感覚の定義を外からの刺激に対する有機体の反応に索めた。しかしこの定義の下で、いかにして記憶という現象が生ずるのであるか。今ここに無き原因としての刺激に対して、いかにして、現実の刺激に対してのみ継起するはずの反応が生じうのか。

近代のムネーメ論においては、先行するもののエングラムにこの難点を避ける術策が索められるであろうが、しかしこれとても先行のものの非存在を後行のものにおいて説明するという問題を提起しているにすぎない。

なぜなら、このエングラムはそれ自体では過去へ遡って関係するという意識の特色ある形式を説明することができないからである。

遡って関係することが可能となるためには、今ここにおいて与えられる意識の内容が時間において現在、過去、および未来へそれぞれ分節されなければならない。

まさにこの時間の深い次元へ移されるということが説明できないという点にムネーメ説の難点があること、そこに継起の表象 *Vorstellung des Nacheinander* を表象の継起 *Nacheinander der Vorstellungen* から導出せんとしたヒュームの轍を踏む結果に落とし入れることは、きわめて会通しやすいことであるかもしれない。

ひとが知覚したことを知覚するということが

いかにして可能であるか。

sentire se sensisse なる命題が可能となるためには、時間的に異なる二つの感覚が同一なる主体に結び付けられ、感覚した感覚したところのものが同一の自我であるという前提にまたねばならない。

さらにこの自我が変容する己れの状態を相互に分離し、時間において占むべき位置価値を与え、それを継続的な系列において秩序づけることが過ぎ去りし知覚を知覚することの制約とならねばならない。

この地点でホッブスが表象を相互に分離し比較する働きを記憶に求めることによって、最初にたてられた関係が逆転されることになる。感覚を記憶の制約と考えねばならないのに問題が逆にたてられるのである(Hobbes, *De corpore*, P. IV, cap. 25 §1, §5)。

叙上のホッブスの問題提起から帰結するものも、感覚が一なる自我の下にたつことによって孤立した独立のものではなく、一における多となるという事情である。

しかしこの「意識」の特色ある構造もライブニッツにおいて誤りなく完全に規定されているわけではなかった。

現象が意識に属することが必然的法則に従って結合されていることを意味すると同時に、他方において表象の実在的主観、つまり表象において顕われ、表象を生み出す実在的主観に対する関係をも意味することによってふたたびライブニッツの体系に克服しがたき実体概念が顕われてくる。

知覚の統一に対して「知覚するもの」の実体が先置されている。そこにライブニッツの体系の限界があった。

この地点においてわれわれカントの出現の歴史的意義を理解することができると思う。

カントによって定式化された「先験的統覚」なる最高概念において、ライブニッツの問題との即事的連関を発見することはそれほど困難なことではない。

カントにおいても「われ思う」は多の源泉と

して措定される。心性の統一が客観における統一の根源となるゆえに、自我は対象の「原型」となる。

ここでわれわれの注意を惹くのは、「自我」が独立に存在する「実体」から認識の形式的法則性の総括となることによって自我そのものの概念がきわめて厳密に模範的なプレグナンスをもって定義されるということである。

カントは「自然科学の形而上学的始源から物理学への移行」においてこう誌している。「経験」の対象は自然科学の客観的なもの *das Objektive* である。対象の経験は自然科学の主観的なもの *das Subjektive der Naturwissenschaft* である。後者は形式として前者に先行せねばならない。形式は質料に先行せねばならない」と (Kant ; Reicke, *Altpreußische Monatsschr.*, 1883, S. 122. ライケ版を以下において R と略す)。

この文章は「自然科学の対象はいかにして可能であるか」なる命題、すなわち純粋理性批判において定式化される根本思想と精密に符節を合するものである (Vgl. K. d. r. V., B. 20)。

自然科学の対象は、その可能性の制約が認識の根底に横たわるゆえに可能となる。換言すれば形式が質料の根底に存するゆえに可能である。経験の対象のこの形式は、叙上の簡潔な文章において主観的なもの、すなわち主観と呼ばれた。それゆえに主観は形式によって、つまり経験の対象の法則性によって定義される。

したがってこの「主観的なもの」は経験的な意味における自我ではない。そうではなく経験の論理的制約を意味するのである。

つまり経験的個別を経験の全体へ共属させる可能性がもつづくその必然的制約を意味する。叙上の経路から、われわれは「主観」なる概念が精密科学、すなわち物理学に関係することによってのみ、その対象の可能性の制約として、形式として成立することを知る。

かかる事情の下では、主観と客観はたんなる *ontologisch* な相関関係から認識の方法論的関係へ移行する。

この主観と客観の方法論的な相関関係の構造を隈なく照らし出すことが、われわれの主題の問題の究明にとって必須の制約であると思われる。

感覚はライプニッツにおいて一における多として理解されたけれども、それはカントにおいては認識の対象の問題がそこではじめて論じられる一種の「位置」となる。

認識が関係する知覚は、たんに与えられたものではなく、そこではじめて対象の認識の問題が提起されるという意味において「感性的表象の経験的意識の位置 *die Position des empirischen Bewußtsein der Sinnenvorstellung*」(R. III, S. 470) であり, “*Intusposition*” (Görland, *op. cit.*, S. 291) である。

知覚に対して現象における対象の表象が対応している。これは、ア・プリオリに与えられるべき形式 *das Formale apriori* *dalule* である (R. III, S. 470)。

知覚そのものは未だ対象に関係せざる表象 (*ib.*, S. 466) である。それゆえに知覚はただ対象の問題を提起しているにすぎないといえよう。

この意味において感覚はそれ自体において実在的でもなければ現実的でもないかえって実在を告げるものであると規定したコーヘンの力強い命題 (Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 758) は、カントの遺稿集においてもそのまま妥当する (コーヘンの感覚の定義については、拙論「物自体について」『一橋論叢』第58巻、第4号を参照されたい)。

ところで知覚の個別的事例において感性が差し出すものは、それが認識へ関係する最初の可能な場所を感性の形式、つまり直観形式において見出さねばならない。そしてそこから対象 (質料) = X が、構成の理想 *das Ideale der Zusammensetzung* として (R. XII, S. 593) 綜合統一によって “*Exraposition*” において (Görland, *op. cit.*, S. 292) 限定されるのである。

こうして「外的位置 *Exraposition*」は、「ア・プリオリな認識の綜合統一の原理によって、つまり先験的原理によって、現象としての直観の

多様の『内的位置 Intusposition』と結び付いている。主観は己れを客観とするのである。Das Subjekt macht sich zum Objekt」(ib., VI, S. 622)。

それゆえ感覚は対象の問題を提起し、主観は形式としてその問題を解決するための制約となり、そして客観は形式の構成の理想として das X となる。

また「意識の最初の総合的な働きは、主観が己れ自身を直観の対象とする働きである。Der erste synthetische Akt des Bewußtseins ist der, durch welchen das Subjekt sich sich (sic!) selbst zum Gegenstande der Anschauung macht」(ib., XII, S. 593)であるからして、主観の概念は対象構成の働きがそこではじめて論じられるという意味においての「外的位置」(知覚の Intusposition に対して)をもって始められるといえよう。

対象(質料) = Xは構成の理想であると規定されたゆえに、主観は「形式」として構成する働きの理想 das Ideale des Zusammensetzensであるといわねばならないだろう (Vgl. Görland, op. cit., S. 292)。

数学の比喩を藉りれば、区間 $a b$ の内部で与えられる微小な空間量を $f(x) \Delta x$ で表現しうらば、区間 $a b$ にわたる全体の量はその

定積分 $\lim_{\Delta x \rightarrow 0} \sum_{x=a}^b f(x) \Delta x = \int_a^b f(x) dx$ によって表

現される。微小量を集計し、 Δx を限りなく零へ近接させるならば、それは確定的な有限量すなわち極限值へ収斂するのであるが、方程式の左辺でもって表わす極限值への収斂の働きを直観において与えることはできない。直観においてはそれは無限に近接することができるイデー、すなわち構成の理想へ転化する。かかる事情のゆえに S. マイモンはイデーの働きを数学および数学的自然科学の形成とその構造の中に求めることによって、カントのイデー概念を広義に解する道を拓いた (Vgl. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* III, S. 122f)。

マイモンの所説に倣えば、ひとが総合におい

て無限に接近するしかない限界概念は数学において無数に発見される。

微分は実在的な数学的对象であるにもかかわらず構成しえない、つまり直観において一定の外延量として表現することができない、それゆえに一種のイデーである (Vgl. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin 1790, S. 373)。

基礎的な幾何学の対象の構成でさえも、同じ無限のプロセスに還帰する。たとえば、与えられた点を中心にして、そこから相互に等しい直線は無数に引き、その末端を結び付けていく課題、すなわち円の作図題が与えられるならば、もとよりこの構成の可能性は、したがって円の概念において思惟されるところの形式的統一は直観において与えられた点をめぐる直線の運動によって示されるであろう。

定積分において有限量を確定する形式的統一、すなわち求積の働きが直観において呈示されないように、円の作図においても一点をめぐる無限の直線の運動の質料的完全性は直観において示すことができない。相互に等しい直線をただ無数に引かねばならぬという要請を示しうだけである。したがってここでも構成の現実的遂行において対象の概念は無限に接近することができるにすぎないイデーへと転化する。

つまり対象 = Xは構成の理想である (ib., S. 75f)。

もとより純粹理性批判においては数学的自然科学のごとき精密科学の全体を構成するのは純粹悟性概念と悟性の原則であるのに対して、イデーの方法論的役割は数学的・物理学的世界像から「特殊的」経験科学の世界像へ移行するときにはじめて生ずる。

それゆえにマイモンのイデー概念の広義の使用が、そのままカントの所説にも妥当するかどうかは周匝なる配慮を要する問題であるけれども、対象は構成の理想であるというシンボリックな意味の理解に大いに寄与するものであることは疑いを容れえないと思われる。

対象の概念が無限に接近するしかないイデー、すなわち構成の理想であるならば、その構成の

働きも直観において呈示することはできない。すなわち主観の意識の統一は心理学的な個体として実体化することができないであろう。それゆえにいうことが許されるであろう。それは構成の働きの理想であると。叙上の経路から、われわれは主観の定義の方向線をどこに求めるべきかを知りうる地点に達したと思う。

主観は、心理学的個として、実体化された個体として解されない。むしろ対象が構成可能となる形式あるいは法則によってのみ定義される。対象性の意味するところは、それ自身が結合における必然性にほかならないこと、かの規則にもとづいてのみ成立することであって、このことの総括的表現として主観の批判的概念が創られるのである。

主観と対象性の関係は、かくして緊密であって、対象性は構成の理想であるにすぎない。それゆえにカントはいう。「まず思惟されねばならないのは、構成されたもの (compositum) ではない。むしろ構成こそそれである (形式が物の存在を与えるのである。Forma dat esse rei) そしてこの行為の概念が先行せねばならない」(Kant nachgelass. Werke, hrsg. non A. Krause, 1888, S. 146, R. V, S. 61)。

内的経験および外的経験の世界の構成されたものは、構成一般の普遍妥当的な前提に還元される。それゆえにその前提は、独立に存在する絶対的な「存在」の要素に帰するのではない、そうではなくむしろ「経験の体系」の要求としての基礎的關係に帰するのである。経験の可能性の最高制約こそまず思惟されねばならない(これについては、拙論「物自体について」第1節参照)。

対象から始めて主観へいたる方法論的説明のこの方向線においては、経験の可能性の最高制約を通俗的な意味での自我の実体として理解する思想、すなわち「主体の外なる」客体の刺激に持ち堪えて、かく持ち堪える実体によって「意識の統一」を表わす思想は峻拒される。

科学の事実に対して哲学の為さねばならぬことは、可能性の制約を定式化することのみであ

る。認識は経験の対象へ関係するが、しかしこの対象は構成の理想であるからして、かかる対象の最高制約として定式化さるべき「主観」は物的なる持続性によって「意識の統一」を説明するような「存在」ではありえない (Görland, *op. cit.*, S. 294)。

われわれは、物をも存在の視点の下に、すなわち認識の制約の外なるものとして考察することはできないのである。

ア・プリオリに悟性から発するところの構成の概念が構成されたものに先行し、それによってのみ客体が限定されるなら (Kants nachgelass. Werke, non Krause, S. 57), 客体は方法論的概念に即して「限定されたもの」ではあるにしても、存在の視点の下なる認識の制約の外なるものという意味における客体ではない。

構成の理想として、換言すれば「課せられた」ものとしてのかかる客体にとって、まずその可能性の最高制約が存せねばならない。

これが先験的問題の定式化において意識の概念の達しうる制約の最高統一の意味である。それゆえわれわれはこういいうるであろう。われわれは意識の統一をもわれわれがそれを経験の可能性のために不可欠のものとして使用することによってのみ認識することができると (Vgl. K. d. r. V., B., S. 420)。

ここでも理性批判の命題の力強い表現の反響が確認される。

カッシーラーによっても剴切に指摘されたように、理性批判の語る、かつその関係する「自己」は、形而上学的事実として与えられるのではなく、まったく論理的要請として探究されるのである (Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, II, S. 732)。

したがってかかる要請としてのみ探究される主観は、ゲールラントもいのように悪しき *ὁσπερος πρότερον* によってのみ「存在」の視点の下なる物性の意味へと転化せしめられるのである (Görland, *op. cit.*, S. 294)。

カントはいう。「私自身の意識は、その働きによって主観が己れ自身を客体とする同一性の

論理的働き、つまり統覚の論理的働きである。そしてこれに対応して自らに対象を指定する概念である。」(R. XII, S. 581)。

それだから「主観」「私自身の意識 *das Bewußtsein meiner selbst*」は、法則性としての形式であり、対象の可能性の制約であることをとくに指示する必要はない。

その制約の統一が「私自身の意識」=sum の根源であるなら、この sum に先行する *cogito* はそれと同一である。

というのは“*cogito*”は、自己意識が論理的であることを表わす表現であるからである。「論理的」とは、つまり綜合統一を意味する。

思惟する実体へ架橋するために、*cogito-sum* を *sum cogitans* と等置し、まったくの分析判断にすぎないこの等式を推論に使用するという点に、カントにいたるまでの独断論の誤りが存したということは多くの絮説を必要としないであろう (Vgl. A., S. 355)。

もとよりライプニッツにとっても、*cogito* と *sum* を分離しそれを後から形而上学的に結び付ける *ergo* は、ひとを惑わすものであった。というのは、それは彼にとって同一性を意味するものであるにすぎなかったからである。

しかしここにカントの思考方式をライプニッツのそれから截然と分かち基本的特徴がある。すなわち、ライプニッツにとって *cogito* は *cogitans* となり、自我実体を剩すところなく表わす述語となったのに対して、カントは *cogito* を対象性の最高制約によって *cogitare* として定義したという点である (Görland, *op. cit.*, S. 296)。

そこで *sum* は *esse* によって方法論的に要求され、それゆえに論理的であるところのその最高制約および統一を表現する (ct. R. XII, S. 591)。

叙上の経路から十分看取し得られるようにカントにとって“*Ich bin*”は、「存在」を表わすものではなく、働きをつまみ「よってもって私が私自身を指定する *wodurch ich mich selbst setze*」動詞を表わすものにほかならなかった

(R. XII, S. 592)。

動詞としての *sum* なるプレグナントな表現から、カントはこう帰結する。私は空間と時間において存在する。そして直観の多様の結合の形式的制約に従って現象として私の存在を空間と時間において汎通的に限定する (*Ominimoda determinatio est existentia* 汎通的限制が存在である) と (R. XII, S. 588f)。

それゆえに主観の働きであるこの動詞の中に、通俗的な心理学的な意味における「主観」を読み込むことは、カントの真意を不当に歪めることになる。

そのためには、さらなる「前進」が為されねばならないだろう。しかしあらゆる認識の最高制約は「われ思う」であり、それゆえ、そこから「われ在り」へ推論することが同語反覆にほかならないことは論を俟たない。

それは働きの担い手を逆に推論していることを意味するが、認識は、「認識の最初の働き」の背後を問うてはならない。

われわれは、先験的問題提起においては、いかなる個体的な実存論的な主観をもしらないのである。

カントはこういった。私は統覚の総合的根源的統一において私自身を意識している。私が私自身に現象する相においてでもなく、私が私自身においてあるがままの相においてでもなく、かえってただわれ在りということにおいてである。この表象は思惟であって直観ではない。ところでわれわれ自身を認識するためには、あらゆる可能的直観の多様を統覚の統一へもたらす思惟の働きのほかに、さらにそれによってこの多様が与えられるところの一定の種類の直観が必要とされるがゆえに、私自身の現存在は現象(ましてたんなる仮象)ではないけれども、私の現存在の限定は内官の形式と私の結合する多様が内的直観において与えられる特殊な仕方とに従ってのみ生じうるものである、それだから私の有する認識は私が在るがままの相における私の認識ではなくして、たんに私が私自身に現象する相におけるそれである。それゆえ自己自身の

意識は、とうてい自己自身の認識ではないと (B. 157f)。

叙上の文章の理解においても解釈の確実性の秤がいかなる方向へ傾くかは、もはや問題となりえないであろう。

個体的実存論的主観を読み込む方向線は棄てられる。

自己意識は経験の対象に対してその可能性の制約を求めかつそれへと上昇するという数学的自然科学の方法論的要求から生じた。

ところでこの方向を転倒して、この意識の最高の形式的統一から逆に自己の経験的認識へと下降するためには直観を媒介とせねばならない。前者が *esse* によって方法論的に要求される最高制約および統一を索める途の表現であるのに対して、後者は直観の多様の結合形式によって限定する認識の方法を表わしている。それゆえに自己の意識は、自己の認識から区別された。

自己意識は形式的な最高統一を意味するゆえに、なんら内容のない同一性の論理的な働きである。したがってそれに内容を盛り込むことはできない、かえってあらゆる内容の最高統一である。

「ある直観において与えられる多様な表象は、それがすべて一つの自己意識に属さなければ、私の表象となりえない」 (B. S. 132) ゆえに、いかなる表象も私の表象として意識されるためには自己意識の先験的統一の下に立たねばならないのである。

そのためには表象の綜合を媒介とせねばならない。なぜなら種々の表象にともなう経験的意識はそれ自身としてはばらばらのものであって主観の同一性に対する関係をもたないからである (B. S. 133)。このような関係は、個々の表象を意識するということだけで生ずるものではなく、一つの表象を他のそれと結び付け綜合する意識によって生ずる。

つまり個々の表象はばらばらのものであるのではなく、同一の意識に属する表象、すなわち一における多であるということである。

逆にいえば、同一の意識は表象の多を綜合す

る働きから遊離して、それ自身で独立に存在するものとして実体化されない。

また個人的意識の背後に隠れて神秘的なる活動力として存在するような特殊的心理学的な能力を意味するのではない。

意識の統一としての自我概念は、それゆえ「存在」の表現ではなくて、むしろ純粹に方法論的な価値関係の表現となるのである (Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, II, S. 668)。

III 経 験

前節においてわれわれは、先験的統覚の自我を形式に帰し、その形式をばさらに経験的個別を経験の全体へ共属させる可能性がもつづくその必然的制約の連関へ帰属せしめた。

この必然的制約が対象の前提をなすものであった。というのは「対象」の意味するところは、存在の視点の下なる認識の制約の外なるものではなくて、知覚の結合の必然性を表わす構成の理想であったからである。

このことは意識の自発性・生産性が、対象構成の必然性と結び付くことを表わしている。すなわち、自由は必然性と結び付く。

かかる経路を叙するにあたってゲールラントは、就中カントの遺稿となった晩年の著作『形而上学から物理学への移行』にその論拠を求めた。

もとよりこの遺稿は、カントの思想をすでに確立したものとして表わし、かつ前提としている。

それゆえそれがカントの体系全体を説明する論拠として使用される場合には周匝なる配慮を必要とするのである。

この遺稿の定義や命題がカントの主著、批判の体系から引用された言説によって支持され、解釈される場合にのみ、それは補説的な規定として当然付け加えられてよいし、またその限り意味を有するであろう。

しかしそれのみをもってしては、いかなる証明力をもたない。

批判哲学の広き領野を隈なく照明するような

個々の命題を、このきわめて近づきたい論著からとり出すことにゲールラントが成功したことは驚嘆に値することであろう。

はるか彼方に一片の靄雲とみえる島影のように批判の問題提起の全貌の捉えがたき地点でのほとんど人力の及ぶ限りの学問的成果であったからである。

まったく形式を欠き、散漫で断章風のカントのこの遺稿の中に、ゲールラントは驚くべきプレグナンスと厳密さで叙せられた批判の根本問題を探り当てたのであった。

就中、経験論の意味におけるばらばらの知覚としての経験に対比せしめられた体系としての経験の中に理性の自律の文献学的証跡を発見したのはまことに画期的意義であるといえる。

もとよりカントにおいて「批判」の問題をはじめてもち込む箇所では経験の概念が知覚と等置されていた。カントはこういう。経験から汲みとられるようなア・ポステリオリな総合的命題の可能性は、とりたてて説明する必要もない。というのは、経験は知覚を連続的に集める以外のなにものでもないからであると〔W. W. (Hartenstein) IV, S. 23〕。

この経験と知覚との等式は「あらゆる経験から独立に」(B. S. 3) という表現にもその刻印を押している。

けれども知覚概念に密着した経験概念は、カントが体系的視点から厳密な規定をすることによって崩れ始める。いわば知覚から分離することによって純化される。

かかる厳密な規定は、まず刺激に対する反応という意味における感覚論的規定、すなわち認識の外にその起源をもつという意味における規定の否定から始まる。

それゆえに知覚は、「受容性」ととどまることができない、それは「たんなる主観的なもの」という枠に制限される。

「知覚をとまなう経験的表象はたんに主観的である、つまり未だ対象へ関係しない表象 noch nicht auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen である。」(R. III, S. 466)。

あらゆる認識は客観へ照準するにもかかわらず、知覚は未だ客観へ関係ないゆえに、認識の外なる起源という意味における規定を失うことになる。

ある箇所ではこう誌されていた。すなわち自然科学の客観をなすものは経験の対象であり、自然科学の主観的なものは対象の経験であると (Vgl. R. III, S. 473)。

それゆえに経験はつねに主観的なものとして経験の対象の認識となる。

それならば、知覚がたんに主観的であるという規定は何を意味するかという疑問が出されるであろう。

それに対する解答も同じ場所に発見される。知覚は経験的意識の「位置」としてたんなる主観的なものである (Vgl. R. III, S. 470)。

アリストテレスにおいて、このもの *τὸ ἐν τῇ* という叫びで始める主観は、指示詞 *τὸ ἐν τῇ* の指し示すところの物的なる先行的存在としての客体を要求していたのに対し (Görland, *op. cit.*, S. 345), カントにおいては、知覚はそれにおいてはじめて主観が己れ自身を客観として措定するそういう「位置」である。

ゲールラントも剴切に指摘したように、ここに知覚の批判的意味が存するのである。

かくして客観は主観の側での措定であり、それ自身の位置における措定であるゆえに、知覚は認識のかかる最初の働きとしてたんに主観的であるといえる。

われわれはもはや知覚が何処から与えられるのかその Woher を問う必要もない、またいかなる神秘に満ちた源泉からそれが生ずるのか、その起源をたずねる必要もない。

なぜなら、知覚は主観がそこで己れ自身を客観として構成し始める最初の働きであるからである。

通俗的意識にとっては「経験」は知覚の集合であり、後者は前者の質料的な制約をなすものであると思われた。

しかしこのような「経験について語ることは自家撞着である」のだ (R. XII, S. 597)。

というのも「経験について語る場合、ひとはそれを知覚(よせ集められたかぎりでの経験的表象)にすぎないと思っているが、しかしそれを経験的妥当性にまで高め、かつ物理学に属するものとして主張するにはなお多くのものが欠けている。なぜならば物理学は、ばらばらの知覚を断片的には決して生じえないその全体へと一致せしめることからのみ真理を期待する体系である」はずだからである(R. II, S. 257)。

だから「物理学への移行は、感官が知覚において経験からとり出すものによっては生じない」(R. III, S. 442f)。

したがって物理学が成立するためには通俗的な意味での知覚は十分ではなく、また最初のものでない。それと結び付いた経験概念も十分ではない。

批判的意味においては、経験が全体性の概念として先行せねばならない。

個別、つまり知覚はこの先置され前提された全体性からはじめてとり出され、それに対置せしめられねばならない。

通俗的意識にとって個別が心理的に最初のものであって、そこから物の総体へ進む。しかし批判的意味における総体性は、この物に密着した総体性を拒否せねばならない。

なぜなら物に密着したという表現には、認識の外にその起源を外的法廷を索める態度が秘められていて、認識の自律を危機に落とし入れるからである。

かくて総体性の概念は、心理的には最初のものであるかもしれぬ個別に対して、その可能性として先行する。

それゆえ知覚は、かかる総体性として先置される「経験」によってはじめて理解されねばならない。

カントはこう誌している。

「一つの経験しか存しない。そしてあらゆる知覚は一なる経験 *Eine Erfahrung* に属する」(R. II, S. 280)。

一なる経験に属するものとしてのみ、知覚は認識の概念によって包括されるのである。

それゆえ個別が個別として限定可能となる場合、「一なる経験」というイデーが総合的原則の体系において先行せねばならない。

かくしてのみ、われわれは個々の「事例」から法則へ進む代わりに、逆に法則から個々の「事例」へ前進し、「悟性」の普遍的規則を「自然」に規定することが可能となるのである(Cassirer, *Aristoteles und Kant. Bewerbungen zu Görlands Buch. Kant-Studien*, X VI, S. 443)。

知覚の可能性の根拠は、叙上の経路から経験の可能性に索められることがわかる。

したがって知覚はその可能性の下にたたねばならない。

カントはこういった。

「他律的ではなく自律的に知覚の集合は体系となる。Nicht heteronomisch, sondern autonomisch wird das Aggregat der Wahrnehmungen ein System. 経験は知覚の体系である、そして一でしかありえぬところの経験の可能性の原理を含む」と(R. IV, S. 625)。

この文章は一なる経験から出発するところに自律の思想が生ずることを示している。

経験の可能性の原理は同時に経験の対象のそれでもあった。それゆえ対象も体系の対象として自律的に成立するといえる。同じように、体系として知覚の集合も自律的に成立する。一なる経験に属しているからである。

カッシーラーによっても指摘されたように、限定の統一から限定されるものの多へ前進する場合、随所に「自律」が存在する。

逆に限定されたものの多から、その限定の統一へと進むとき随所に「他律」が生ずる。

それゆえカッシーラーは、シラーによって雄勁簡潔の筆をもって叙せられたカントの面目、すなわち「汝を汝自ら限定せよ」なる命題の力強い表現の撓まざる支持者を叙上の文章の中にも発見したのであった(Cassirer, S. 443. シラーについては拙論「ドイツにおける古典主義の成立——Autonomie の思想を中心として——」『流通経済論集』, Vol. 4, No. 4, 第2節シラーにおける美の意味を参照されたい)。

「自然科学の形而上学的始源」から物理学への移行は——カントの遺稿のある箇所に誌されているように——感官が知覚において経験からとり出すものによっては生じない。というのはわれわれの感性的表象にとって何が与えられるか、またどれだけ与えられるか一切は未規定のままに終わるであろうから。

そうではなくて、悟性が経験とその可能性のために感性的表象にア・プリオリに投げ入れるものによって生ずるのである（運動力の関係の概念によって経験的直観の対象の根底に知覚の体系をおくために）。

一切は、「いかにして総合的命題が可能となるか」また「いかにしてそれは直観における対象を体系的に限定しうるか」という先験哲学の最高原理に俟つのである（Vgl. R. III, S. 441f）。

それゆえもともと物理学の対象を構成するところの「特殊的法則」を確立する場合にも、われわれは理性の企画とその根本プランに依存しているのである。

なぜならば、「自然研究は、断片的かつ偶然的に集められる知覚を暗中に模索することではない。むしろ知覚がそれにしたがって索められねばならないかの法則に結び付いている」からである（R. II, S. 263）。

理性の根本プラン、理性の企画の視点の下では、自然の客観は「構成の理想」となる。決して完結せるものとしてではなく、つねに新たに課せられる「構成の理想」である。

この意味において、それは「現象」として規定され特色づけられる。

「物自体」の思想は、逆にわれわれが経験の総体性をこのように課題として認識する代わりに、それ自身を直観の対象とする場合に生ずる。

実のところ対象といってもそれは認識によって経験の内部での汎通的限定の要求より外の何ものをも意味しないのである（Cassirer, S. 444）。

経験は、通俗的意味における知覚の集合という断片的性格に対して体系として総体性を意味した（Görland, *op. cit.*, S. 348）。

認識の外にその起源をもつという意味での外的法廷は経験の性格から剝奪される。

経験が、もし認識がそこから流れ出てくる起源を意味するならば、その性格は異質的な datum であり、18世紀能力心理学の言語を藉りれば、「受容性」とならねばならない。

かかる立場では経験は、質料的総体性、つまり認識に与えられたものとしての物の総体性を意味せねばならない。

しかし批判的思想の満ち溢れた生命力の結ぶ果実の一つは、あらゆる質料的総体性を克服することであった。

理性批判にはこう誌されている。汎通的限定とは具体的にその総体性にしがたって決して現わされえない概念である。すなわちそれはまったく理性においてその座を有し、そして悟性に対してその完全な使用の規則を規定するところの理念にもとづくものであると（B. S. 601）。

この思想と結び付くことによって、経験の対象の総体性としての「経験」は、物の質料的総体性となるのではなく、むしろ形式的総体性、すなわち認識の構成の総体性となる。

かかる形式的総体性としての経験は、客観の制約における総体性となる。

対象は、制約において「限定」される。それゆえに総体性としての経験は、汎通的限定（omnimoda determinatio）の要求以外の何ものでもない。

それだから「経験」は、対象の限定としての対象の可能性の制約における総体性という思想ということになる（Görland, S. 350）。

かかる「経験」は、マイモンによっても剴切に指示されたように言葉の厳密な意味においては、直観において表わしうるような概念ではない。むしろ表象においてつねに無限に接近せねばならないが、決して到達することなきイデーである（Vgl. S. Maimon, *Kritische Untersuchungen*, S. 154）。

マイモンはイデーを2種類、すなわち悟性イデーと理性イデーに分ち、前者においては微分を後者において曲線の漸近線をそれぞれ代表

例として挙げた。

微分は実在の対象であるにもかかわらず直観において一定の外延量として表現することができない。これに対して曲線の漸近線は実在の対象を意味しない。むしろ無限の過程の思惟された全体を表わす。

無限の過程の全体として思惟される曲線の漸近線のごとく、ここでは「経験」は汎通的限定へ向かっての無限なる「たんなる接近 *blobe Annäherung*」となる。

経験が、その本来の意味としてここで要求するところの総体性は課題の総体性である。

つまりそれは、主観が己れを客観へと構成するその客観の汎通的限定の統一の要求でありイデーである。

しかし客観の汎通的限定のイデーであるといわれても、この客観はその「存在」において与えられるのではあるまいかという疑問が出てくるであろう。カントはこういっているからである。「経験とは感性的客観の現実性の意識の絶対的統一である」(R. II, S. 257)。

それならば感性的対象の現実性は、この現実性の意識とは別なるものではなからうか。

ここで「存在」の概念は、批判的限定を経験せねばならない。

Existentia est omnimoda determinatio なるクリスティアン・ヴォルフの命題をカントは引用する (R. IX, S. 145)。

ライプニッツもすでにこの古典的命題から重要な帰結、すなわち存在とは物の特殊な述語ではないという帰結を引き出した。存在はその数における完全性であるにすぎない (cf. R. I, S. 75)。

述語の数における完全性にもかかわらず、存在する物が「あらゆる述語」より以上であるかどうかは、まだ明確ではない。

しかしかかる問題提起の背後には未だアリストテレス的な意味における *ἵκν* が潜んでいる。すなわち、限定することは限定されるものの担い手を捉えることができるかという問題が立論の基礎に横たわっている。

理論的に限定する意味と実存論的に限定されているという意味が、*determinatio* に内在しているということが、古典的命題に纏わる不確実なる点であった。

仮にわれわれが *determinatio* を限定されてあるという意味において把握するなら、命題はアリストテレス的な意味で理解されている。この意味での「汎通的に限定されてあること」は、アリストテレス的な「存在」の徴しである。まさにこのゆえに限定するという論理的表現は完全なものではなくなる。

つまり具体的個物・個体が「存在」する物として定義に先行し、そしてかかるものとしては定義することができない。

そこでカントはクリスティアン・ヴォルフの命題を転倒して、*omnimoda determinatio est existentia* という (R. I, S. 75. Amm. 2)。

この転換はきわめて重要な意義を有する。

命題が「存在」でもって始めるならば、その概念は *definiendum* である。*definiendum* は与えられている。「存在」する物が *definiendum* の根底に存している。ところで論理の働きは *definiens* に向かわしめられる。

物が与えられている以上、定義は、物の前に己れの制限を発見せねばならない。

それゆえ「存在」からではなく、*omnimoda determinatio* から出発せねばならない。

omnimoda determinatio は、認識手段の総体性としての限定の総体性を表わす雄勁簡潔なる表現となる。かくして定義されるいかなる存在も、定義に先行しない。

定義が、もともと存在する物を表わす「論理的」表現にすぎず、物が先に在らねばならなかった。

しかし今、定義に対して与えられる *definiendum* の物に代わって、認識の方法論が命題の転換において現われる。それは総体性のイデー、したがって認識の体系の下になされる。

数学的自然科学のような精密科学の認識にとっては、認識が「論理的表現」をそこから模写せねばならぬような物は与えられていない。微分

量、生産量のごとき量の概念は、われわれが受容的に対象から比較や抽象などによって分離するような存在論的規定ではない。また色や音の感覚のようにわれわれに与えられる単純な感覚でもないのである。それは、むしろ思惟の道具である（拙論「カントにおける原則の意味」『一橋論叢』第58巻、第2号参照）。それはわれわれがそれを物へ投げ入れる理性の根本プランから生ずる。

それゆえに精密科学の認識は、その対象が認識の可能性の制約から生ずる場合にのみ可能である。

まさに今、この認識の制約に対して総体性のイデーすなわち、体系的統一のイデーが付け加えられて考えられねばならない。

認識の働きの上にその働きのプランという上位概念を指定せねばならない。この対象の可能性の制約における総体性のイデーをカントは、対象の「存在」と呼ぶのである。すなわちこれが *Omnimoda determinatio est existentia* の意味であったのだ（Görland, S. 355）。

「存在」を存在のイデーとして捉えるという点に批判的思想の画期的意義があった。

かくして存在のイデーとしての存在 *die Existenz als die Idee der Existenz* は、まったく認識の限界の内部でのみ理解される。

この地点でいうことが許されるであろう。すなわちわれわれは対象の絶対的存在、また、その存在の絶対的根拠を求めて認識の限界を越える必要はないと。

対象の絶対的存在、その存在の絶対的根拠を庶幾する考えは、われわれの認識を有限的なるものとして受動的なるものとして受容的に表現する「認識の有限性」の思想にもとづく（拙論「ハイデッガーと18世紀ドイツ文化」『流通経済論集』, Vol. 5, No. 3 参照）。

Omnimoda determinatio est existentia なる命題の横溢した力のエネルギーは、かかる認識の有限性の思想を理性批判の体系から外へ押し出してしまふ。

前述の経験の規定によれば、それは客観の制

約における総体性を意味した。それゆえいま得られた存在の定義は、体系的総体性のイデーとしての経験のイデーの客観的表現となる。

したがって対象は経験の可能性の制約の体系的総体性においてたてられる（Görland, S. 356）。

われわれは、ここで別の視点から上の帰結をもう一度考察してみよう。

前述の帰結からわれわれは質料概念そのものにも重要な変更が生ずることを知る。

Forma dat esse rei なる命題はアリストテレス的独断論の萌芽を内包している命題であった。

アリストテレスにおいては素材と形式からなる具体的な個体は *res* であり、このものである。素材は存在に対する未規定の未だ言い表わしえざる可能性にすぎない、だからこのものは、形式 *eidos* が己れを素材に刻印し、素材において形成する力として己れを貫くときはじめてそこにあるものとなる。

そこで作用する形式がはじめてものに存在を与えるということになる。

しかしアリストテレスの意味における *Forma dat esse rei* は、存在するものへ逆に遡って分析した結果である。このものは、なお指示できるし、個物はいかにして普遍によって表現されるかという問題が残る（Görland, S. 361）。

批判的観念論においては「形式」は、物の形式ではなく、科学の法則となる。

法則は、対象の可能性の制約であるゆえに形式は存在を「与える」。

形式と質料の関係が叙上のようにアリストテレス的に思惟されないとすれば、質料が与えられ、形式がそれを「限定」という命題はいかなる意味をもつだろうか。

前にも触れた位置の概念はその理解に資すること大である。

カントはこういう。「存在は、物の特殊な述語ではない、むしろあらゆる述語をもつその絶対的位置である」と（R. I, S. 75）。

前節において得られた存在の定義はこうであ

った。「限定の絶対的総体性」が物の存在である。

それは、もとより与えられた「存在」としての絶対的総体性を意味するものではない。

存在は認識の所産とならねばならないからである。それは、限定、すなわち可能性の制約としての認識の絶対的位置であらねばならない。汎通的限定へ向かっての無限の「近接」となる。

理性批判の「先験的理想」の節にもすでに思想の同じ方向線が発見された。そこではクリスティアル・ヴォルフの命題「あるゆる存在は汎通的に限定されている」でもって出発する (B. S. 601)。

とくに遺稿集へ通ずる途を拓く重要な箇所は、この節の終りより2段目の文章である。

対象を認識する際、原則論においてはわれわれの関心は、「対象の可能性の制約」として先行せねばならないところの認識の法則、形式から出発して、そこから「対象の可能性」を理解することへ向けられた (論拙「カントにおける科学と倫理」『一橋論叢』第60巻、第6号参照)。

けれどもここでは、眼差しは「現象における実在性 die Realität in der Erscheinung」, 「(現象において)物そのものを構成するもの、すなわちそれなくしては物が思惟せられえないであろう実在的なもの dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nämlich das Reale, ohne welches es auch garnicht gedacht werden könnte」へ向けられている。

この「質料をなすもの」は与えられていなければならない。それがなければ思惟と質料との関係はまったく考えられず、感官の対象の可能性も表象されない。

しかし今、「汎通的限定」が問題であるならば、思惟への関係は汎通的に確立されたものであらねばならない。

それゆえ質料的なるものも、総じて汎通的限定に対して与えられておらねばならない。

だから「あらゆる現象の実在的なものが、その中に与えられているところのものは一切を包

括する唯一の経験である。」

それゆえ汎通的限定のイデーは、感官のあらゆる対象の可能性に対する質料が一つの総括において与えられたものとして前提されるということ并要求する。

個々のものとしての対象の限定はかかる総括の制限においてのみ存しうる。

というのは個別的对象は可能的経験の文脈においてよりほかに与えられえないからである。すなわち、それがあらゆる経験的実在性、質料の総括として、そして対象の可能性の質料的制約として前提とするところの可能的経験の文脈においてのみ与えられるからである。

もとよりここではわれわれの知るように、批判の問題は、最高原則の方法論へ導くのではない。

というのは汎通的限定の原則としての存在の原則 der Grundsatz der Existenz に対してその批判的特性を与えることこそ肝要であるからである。

ここで問題となるのは、純粹思惟のア・プリオリの概念あるいは「形式」ではない、そうではなくて純粹思惟の限界における「所与」として存するところの「質料」である (Görland, S. 364)。

その限界とは、ア・プリオリテーの方法論に先立つはじまりを意味し、対象の表象のはじまり、対象の思惟のはじまりの可能性を意味する。はじまりは、現象における実在性(感覚に対応するもの)においてである。

というのは所与、感覚に対応するものは、たしかに認識の方法論に先立つからである。

叙上のように所与、実在性、質料は、一切を包括する唯一なる経験の総括(総体性)に帰着する。

その限定は「理性においてその座をもち、そして悟性にその完全なる使用の規則を規定するイデーに基礎づけられる。」 (B. S. 601)。

それだから「所与」、「質料」、「感覚に対応するもの」は認識の方法論に先立ってはいるが、しかしそれは悟性にその使用の完全性を課題と

して課するところのイデーとして、認識そのものによって前提とされている。

そうすることによって認識の「はじまり」も合法化される。

ここでは、われわれは外から認識に質料が与えられて認識がはじまるという思想を必要としない。

というのは実在性、所与性、質料は、認識に先立ってその前に立ちだかる物的な制限を意味するのでなく、むしろ認識のはじまりとして認識そのものによって措定され、かつ前提されたものであるからである。

批判の根本問題が、ここで新たに繰り返される。思惟の限界である質料は、一つの物から一つの認識へと転換される。

われわれは質料が何処から与えられるのかその woher をたずねるのではない、むしろ何処に与えられるのかその worin を問題にする。

「未規定の知覚というのは与えられたる、しかも思惟一般に対してのみ与えられたある実在的なあるもの」(B. S. 423, Anm.) という文章を典拠として、「未規定の経験的直観」がカテゴリーアルに規定せられない直観なるところから、また「実際に存在するもの」「実在的なもの」とも表わされるところから、われ思うの作用は思惟に素材として与えられる所与内容がなければ決して生じないであろうという実存論的解釈の道を拓く試みが難点を含んでいることは叙上の帰結から理解しうるであろうと思われる。

われわれのみたとおり、思惟の限界において現われる質料、実在的なものは、汎通的限定のイデーによって一切を包括する唯一なる経験という一つの総括へ還元せしめられた。したがって所与は経験の体系的統一のイデーによって認識の所産となった。

もとよりそこでもカテゴリーによって構成される経験に照準されるのでなく、眼差しは端的に“etwas Reales, etwas in der Tat existiert”に向けられていたのである。

だから思惟一般に与えられた、すなわち思惟の限界において与えられた実在的なものは、カ

テゴリーによって構成されるあらゆる経験に先行するといっても、そこから直ちにそれがわれわれの認識の要求、汎通的限定の要求を容れざる粉飾なき生の real な現存在であるという帰結を導き出すことはできない。

経験の体系的統一の意識、即自覚は、われわれの認識の要求、汎通的限定の要求において生ずる先験的規定であって、それを ontologisch な規定に逆転するならば、個体的・心理学的主観とならざるをえない。

なるほどこのような個体的・現実的心理学的主観にとっては自覚の成立も、real な現存在が所与内容となって与えられていなければならないが、その場合、認識の外にその起源をもつことになり認識の自律は失われるであろう。

けれども経験の体系的統一の意識にとっては、それはどこまでも認識そのものによって措定され前提された課題としての所与である。なぜならば、それは言葉の真の意味で構成の理想であるから。実存論的解釈はこの所与の課題としての性格を見失い、構成の働きの理想を没却して認識の自発性、自律の思想を逸するにいたる。

かかる解釈を先導するモチーフは、所与を課題としてみるのでなく絶対的に認識の前に与えられたものとみ、その限り認識は有限的であると説く認識の有限性の思想である。かかる思想がカントと無縁なることはハイデッガーの誤れる解釈において典型的な例証をもつであろう(小倉貞秀『カント倫理学研究』, 76頁以下は種々の難点を含んでいると思われる)。

IV 認識の限界概念としての物自体

カントの問題提起は「物の存在」から出発するのではなく、むしろ判断における総合へと、この総合のア・プリオリな妥当性の根拠へ向けられる。たとえば二つの要素 a と b を結合するとしよう。その場合 a は b によって、b は a によって限定されるが、しかしその両者のいずれも、結合の前あるいは結合の外で遊離した独立的なものとしてはみなされなくなる。

$\frac{1}{2}$, $\frac{2}{3}$, $\frac{3}{4}$, $\frac{4}{5}$, という数系列の各項をたんに独

立なばらばらの項と考えるのではなく、相互に関連する項であると思惟するためには、諸項を一つの規定によって構成的に生産する制約が前提とされねばならない。それを $\frac{n}{n+1}$ という規定によって表わすならば、諸項は n に自然数を代入することに得られ、かつ一般式から派生されたものとして見做される。

諸項は系列全体から遊離した独立な項であるとはみられなくなり、この特色ある関係構造の構成分子として $\frac{n}{n+1}$ を表現し代表する (Vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, S. 361)。

量、因果性、交互作用の判断も、同様に x なる要素が y なる要素より大であること、 x は y の原因であること、あるいはそれとの相互的な依存関係にあるということを表明する。しかしそのいずれもが結合の形式を度外視してこの形式の体系から遊離して、「それ自体において」何であるのかを問うならば、それは判断の方法論の限界を越えずしては提起されない問題となる。

換言すれば、綜合がわれわれに与える「存在」は、コプラつまり「関係の小語 ist」によって判断において与えられるのと同じ存在であるから、そこを越えては判断の力と妥当性は無に帰する。

それゆえ物が「それ自体において」何であるかを問うならば、判断の限界を越えることによって、その自律を逸するにいたらしめることになる。

認識の法則性から出発するという先験的方法をとるのでなく、むしろ自体における物を問う ontologisch な問題提起をカントの体系の中に探索し、結合形式の圏を突破して、批判的観念論とは対蹠的な信仰の哲学を読み取る誤りを犯したのは F. H. ヤコービーであった。ヤコービーの口吻に倣えば、われわれはア・プリオリの叙述の中において決して個物に達することはできない。たとえば先験的観念論がわれわれに提供してくれるような純粹時間と純粹空間の形式を

研究しても、それは空虚なる位置の図式と秩序を与えるにすぎない、共在と継起の可能性を与えてくれるだけである。しかしいかにしてこの場所が塞がるもの、占められるべきものとなるのか、いかにして数えるという方法が数えられるものへ達することができるか、このような移行は、理想主義的な思弁の原理からは決して理解も洞察もされない。

ヤコービーはこういった。「綜合、たんなるコプラ自体は……『何』『誰』あるいは『いずれ』なる疑問詞を欠いている。しかしまさにこれこそ、われわれが凡そ真なるもの現実なるものの中核として肝銘すべき当のものである。純粹意識の海原でいかにして波が形成されるか、——意識の活動、関係および機能からいかにしてその基体へ達することができるか、このことは相も変わらず暗雲に鎖されたままである。」 (Fr. Heinr. Jacobis Werke, Lpz. 1812ff. Bd. III, S. 125, 139)。

この文章の中に中世的形態の思想家としてのヤコービーの特色が現われている。

われわれが認識機能の自発性、生産性を考えると、ただちにこれに対して反論を出さざるをえない。

われわれが現象から現象の「根拠」へ、「物自体」へと向かうならば、われわれはある内容が他の内容に対してのみ、またそれによってのみある結合関係の圏を一挙に超え出ることにならないのかと。

しかし、かかる正当なる反論に対しても、ヤコービーはこういうのである。すなわち、批判の所説を享け入れ、その叙述に周匝なる配慮をもってあたるからこそ、現象の根拠、物自体なる表現は批判の体系の中でどこまでも理解しがたいものになると。

カントによって主張された現象の「根拠」、物自体なるものは、カントの体系の内部においてはそれによって立つ地盤をもたない。

カントがわれわれの心性を「触発」する「物自体」について語る場合、彼が人間的認識を封じ込めようとしたその魔術的圏を彼自ら超越し

てしまった。彼はもはや批判主義の論理家、あるいは方法論者として語るのではない、むしろまったく異質の精神的風土において生ずる要求とその衝動の声に耳を澄ませるのである。彼が躊躇することなくこの衝動の呼ぶ声に耳を傾けたことは人間カントの誉れである。

しかしそのことは同時に思想家カントの基本的弱点をも意味する。批判的観念論が真になしえ、かつ与えうるものは、かかるものとしては決して絶対的現存在の思想へ導くことも達することもできないまったく制約されたる、相対的な認識の形式の体系であるにすぎない。

にもかかわらずカントは、このような無制約的なものと直接的なものの要求を己れの中において否定することも廃棄することもできなかった。この要求のもつ真理の力に衝迫されて、彼は現象が現象するものなくしてはありえないという鞏固なる信念を懐くようになる (Jacobis Werke, III, S. 362ff)。

かくしてあらゆる認識の根底に横たわる表象不可能なるものと表象との連関が主張されることになる。すなわち純粹理性批判が駆使し、かつそれのみが主張する思惟と認識手段では決して理解されえないところの連関が高調されるようになる。

したがって、「現象においても、また現象によっても認識能力に開示されない、むしろただ現象とともに感官や悟性には理解しがたい実体的な神秘的な相貌において開示される」という前提こそ批判的観念論の隅石を形成するものであると述べられる (Jacobis Werke, II, S. 22f)。

このような神秘的な関係は、外からの刺激によって触発され、印象を形成し変形していくところの心性についての所説にも内在しているのだ。

叙上の二つの思想、すなわち実在的な前提と理想的な前提、形而上学的思想と概念的・方法論的思想の対立葛藤が、理性批判の経路全体を決定しているという。

両者のいずれも、カントの体系にとって不可欠の要素であるのに、一は他に直ちに衝突する。

それゆえにヤコービーはこう誌した。「触発する物自体の前提がなければ理性批判に入るを得ず、またそれをもってしてはその中にとどまることも適わぬ」と (Jacobis Werke, II, S. 291)。

理性批判において思想の発展の経路を辿ってゆきつく先に待ち構えているものは、かくしてそれ自身の内的前提をも廃棄してしまうものであったとヤコービーは論ずる。

この地点に到達すると、今までカントの注釈者、批評家として語ってきたヤコービーは己れの情念の内的必然性の命ずるままに理性批判の体系に潜むと信ぜられたアポリアーを解くべき鍵鑰を積極的に求める。

われわれが経験と論理的思惟と推論の過程に身を委ねるかぎり、われわれはつねにただ制約されたものの圏の内部に沈淪するだけである。それゆえこのことがいったん証明されたからには、真理の本質を把握すべき道は、ただこうすることによってのみ拓かれる。すなわち、われわれの棄てがたき無制約者は、知の飛躍によってのみ、ヤコービーがレッシングと交わしたかの著名なる言葉 »salto mortale« によってのみ到達されうる。

この跳躍はどこまでも冒険であろう。しかしこの冒険こそ開かるべきアポリアーの鍵鑰を提供してくれるものである。

なぜならば、本来的確実性・必然性はたんなる推論形式の連鎖の中においては決して生じない。そこではつねにある項は他のそれに倚依しているゆえに己れを支える不動なる久遠なる、究極的な存在は発見されないからである。

それは、むしろ一瞬の根源的な啓示によってのみ、われわれに開示される。

この啓示は信仰することによってのみ意識される。それがわれわれを把み、確固不動のものとして、われらの心胸に迫り、われらの魂を揺さ振ることによってのみ、それは把握される。

現象の根拠、物自体への形而上学的懷疑は信仰の決断においてはじめて消え失せるのだ。

いかなる概念的媒介によっても証明されえないものを確実なるものとして主張する決断、決

して他によっては証明されない。むしろわれらによって豁達と考えられねばならぬものを必然的なものとして認識する決断、かかる決断においてはじめて叙上の skeptisch な態度は已む。

ヤコービーは、己れのもち込んだ叙上の根源的原理に対して種々なる名称を与えようとした。彼は最初の論著においては、それを「啓示」、

「感情」、「信仰」として表現する。後にいたって彼は推論の原理としての「悟性」概念に「理性」概念を対置せしめ、その中に「超感性的なるもの」を聞き取る能力 das Vermögen der »Vernunft« als »Vernehmen des Übersinnlichen« を発見したのであった (Werke, III, S. 436ff, Vgl. Werke, II, S. 59ff, II, S. 81. 拙論「バイデッガーと18世紀ドイツ文化」第4節を参照されたい)。

物自体を論ずるときヤコービーを挙げることでわれわれの文献学的慣行であるけれども、彼によって選択された地盤にとどまることが許されるかどうかはヤコービーの学問研究の方法とその理念によってすでに示されていると思われる。

理性批判の体系の内部で物自体概念の意義が種々変転したことについてわれわれはすでに触れたのであるけれども(拙論「物自体について」『一橋論叢』第58巻, 第4号), ここではさらに歩を進めて異なる視点の下にその意味を吟味検討してみよう。

カントの所説に倣えば、われわれの思惟は経験の限界まで進み、超感性的なるものの領域へ移行する必然的な正当なる要求をもつ。

形而上学は、それゆえ感性的なものの認識から理性によって超感性的なものへ前進する学問であろうとする (Preisschrift, VIII, S. 520)。

そこで感性的なものから超感性的なものへの移行 (Vgl. VIII, S. 573) はつぎの要求を充足せねばならない。

第1に、存在の価値においてではなく評価の価値において非感性的なものが感性的なるものの上位にあらねばならない。

第2に、経験との関連はいかなる定式化によっても方法論的に断ち切られてはならない。

第3に、この方法論的措置は認識の最高原則から合法化されねばならない。すなわちこの移行が経験を可能ならしめるために先験的方法から生ずることである。

この要求がいかなる形で充足されるかは理性批判の分析と解明によって決定される。

超感性的なものへの、形而上学の本来的領域への移行の必然性と可能性の手懸りは、まず時間と空間を直観のたんなる純粹形式とする認識の問題における基礎的表現に求められよう。時間と空間の観念性を理解するだけでなく、その偶然性——感性だけが唯一の可能なる直観の仕方ではない——をも理解することによって (B. S. 310, IV, S. 98. Hartenstein-Ausgabe), 感官の対象としては思惟される必要のない「もの」の概念のために一つの領域が空けられる。

われわれの悟性は感性を越え、自己自身により感性を限界づけることから認識の概念の一種の拡大が生ずる。もとより拡大するといっても、それは対象一般の概念としてのカテゴリーを直観を超えて使用し、その外に高次の対象領域を創り出すというのではない。というのはカテゴリーは直観に関係してはじめて意味をもつからである (B. S. 314)。

直観を限界づけるということから、その限界において現象に対して措定される Noumenon の概念は感性の範囲の外にあるなんらかの積極的なものを意味するのではなく、たんなる限界概念であることはいうまでもない。

それゆえ悟性の経験的使用の外に対象としての Noumenon にかかわるところの形而上学的な(超越的な)使用が可能であるかどうかという問いは否定される (B. S. 310)。

したがって Noumenon の概念はほかでもない感性の偶然性およびそれによって可能となる感性の制限と関連する課題の特色を表現するものであるにすぎない。すなわち、感性の限界に

において余地を残すという課題を示しているにすぎない (B. S. 344)。

かかる課題の本来的な意義は判断力批判において明らかにされるであろう。

純粹理性批判において悟性界の「偶然性」は限界概念としてのイデー、無制約者としてのイデーに対して余地を残す機縁となった。

悟性使用の「偶然性」は判断力批判の叙述の経路においても重要な役割を演ずる。

コーヘンによっても指摘されたように、無制約者のイデーの「課題」の意味は、目的イデーとして自然のメカニズムの偶然性を規則による自然記述の関心において限界づけ、かく経験を限界づけることによってそれを偶然性から解放し、自然の体系の完成へを導く点に存する (Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 551)。

判断力批判のある箇所ではこう誌されている。「たとえば一羽の鳥の体の構造、その骨骼にある腔洞や、飛ぶ運動のための翼や、舵機の用をなす尾の配置のごときものを枚挙するとき、われわれは、かかる一切のものについて、それらはある特殊な種類の因果性すなわち目的論結合 *nexus finalis* の援助を借りずに、自然のたんなる動因的結合 *nexus effectivus* の上からみるならば、きわめて偶然的であるという。すなわち自然はたんなるメカニズムとしてみられるかぎり、そうした機械論の原理に従っての統一にとくに撞着することなく、なお幾千もの異なった仕方で形成されたのであろうし、したがってわれわれが自然の概念の外へ出るならばともかく、自然の概念の中にいるかぎりは、現に見出される自然の形態に対していささかの根拠をもア・プリオリに見出すことは期待されえないのである。」 (V. S. 372, 382)。

また他のある箇所においてはこうもいう。

眼の形態や、そのあらゆる部分の性状や、その構造などはたんなる機械論的法則に則って評価するならば、私の判断力にとってまったく偶然的であるけれども、それにもかかわらず私は眼の構造と形式の中にある仕方で造られるという必然性を考えざるをえないのだ。つまりこの

自然産物の可能性が、それなしにはいかなる機械論的自然概念に則っても、私には理解しえなくなる。そういう器官の形成的原因に先行する概念にしたがって造られるという必然性を思わざるをえないと (VI, S. 398)。

その前では因果的法則性が偶然性となるようなかかる必然性は、もちろん様相のカテゴリーとして、経験の普遍的法則にしたがって規定される現実的なものとの連関を意味するところの、かの必然性ではありえない (B. S. 266)。

それゆえ無制約者から生ずる必然性のみが残る。つまり「眼について私はそれが見るために役立つべしと判断する」よりほかはない (VI, S. 398)。

かかる *Sollen* は、明らかに機械論的必然性から区別される必然性を含むものである (Görland, S. 384)。

したがって偶然性の上に必然性をたてるという課題を担うイデーは、機械論的原因性を当為の視点の下におく、作用原因に先行するイデーである。

目的としてのかかるイデーは制約するもの、つまり無制約者として経験的法則に先行し、自然のメカニズムを統御する。それは、もとよりたんなる自然のメカニズムに従う因果性の法則をもってしては十分ではない場合に自然の現象を規則の下へもたらしめるための原理である (V, S. 372)。

機械論的原因性を *Sollen* の視点の下へもたらしめるところの先導的イデーは、目的として、対象の現実性の根拠 *der Grund der Wirklichkeit dieses Objekts* を含んでいる (*ibid.*, S. 187)。

この現実性は、叙上のごとく自然のメカニズムを支配する因果性の法則が十分でない場合、すなわちその偶然性を限界づける場合に問題となった。

カントはこういった。眼について私はそれを見ることに資すべしと判断すると。この雄勁簡潔なる命題は眼のイデーとして、眼の現実性のイデーとして先行せねばならない。そしてその根拠をもある目的として「見ることの 不許不」

を意味せねばならない。

なぜなら、先行するイデーは「かくあるべし Sein sollen」という性格において制約の必然性となるからである (Görland, S. 385)。

それゆえにかかる先導的イデーすなわち合目的性の概念は倫理学に対する方法論的な準備学を形成し、自然認識と実践的認識を媒介するものとなる。

この合目的性という先験的概念は、自然の対象に対して何一つ与えることはできない。ただわれわれが自然の対象について反省するときに、汎通的に連関する経験のために、いかに振る舞わねばならないかという行為の唯一の仕方を表わす概念であるにすぎない (ib., S. 190)。そこでこの原理、目的イデーは自然の可能性に対するア・プリオリの原理であるにしても、ただ主

観的な関係においてのみそうであるにすぎない (ib., S. 411)。

それは自然に法則を規定するのではない。そうではなく自然を反省するために己れ自身に法則を課するのである (ib., S. 373)。

したがって、ここでも自律——たとえ反省的自律であるにしても——が問題となる。

目的イデーは現象を評価するためのたんなる統制的原理である。すなわち自然のメカニズムに従う因果性の法則をもってしては十分でない場合に自然現象を規則の下へもたらしことによってそれに統一をもち込むのである。

叙上のごとく感性の限界においても、われわれはふたたび理性の Autonomie の思想に出会う。